Revista Desafíos No. 3 • Universidad del Rosario • Bogotá, D.C., Segundo semestre de 2000

CARLOS CARBONEL
Profesor, Universidad Externado de Colombia

ETNICIDAD Y POLÍTICA ESTATAL. LAS COMUNIDADES ÉTNICAS MINORITARIAS FRENTE AL PODER OFICIAL EN CHINA

Resumen

Se parte de la exposición sobre la política oficial de la República Popular China respecto de los componentes étnicos y nacionales del país, y de la definición oficial del conjunto como una unidad de nacionalidades. Se avanza luego en la discusión sobre la existencia de un centro cultural hegemónico (los Han), frente a los múltiples grupos étnicos que habitan en el país. Se examina el concepto de 'nacionalidad minoritaria' y sus limitaciones frente al modelo civilizador de larga duración promovido por los Han. Luego se introducen estudios de caso que tienden a mostrar la relación entre etnicidad, historia e ideologías dominantes: Se tratan los casos de la minoría de los Yi, situados en el Sur de China, y el de los Premi, en Yunan. También se hace mención al proceso de identidad en Mongolia Interior. Se mencionan varias implicaciones políticas de importancia, a partir del trabajo etno-histórico. La reproducción de la cultura central en los modelos educativos, se aborda comenzando por algunas consecuencias políticas de la utilización del mandarín y de las lenguas locales y la relación entre el nacionalismo chino del Estado central y las versiones particulares de las minorías. También se analizan algunas relaciones entre la ortodoxia central y los sistemas de creencias de algunas comunidades rurales. Finaliza el artículo con algunas consideraciones sobre la idea de Estado nacional y el Estado multi-cultural.

Abstract

Ethnicity and Policy: Ethnic Minorities and Official Power in China

Official policy defines China as a unity of many nationalities. This definition marks the country's policy towards ethnic and national minorities. While the country is inhabited by a number of ethnic groups, the article indicates the existence of a cultural hegemonic center (the Han). The article examines the concept of 'minority nationality' and its limitations faced with the long term Han-promoted model of civilization. The article presents several case studies (such as the Yi minority in Southern China, the Premi in Yunan, and the Inner Mongolia) which illustrate a relationship

between ethnicity, history, and dominant ideologies. Based on this ethno-historic work, the article suggests several political implications, most importantly the reproduction of the cultural center in the model of education, the use of Mandarin and the local languages, and the relationship between Chinese nationalism as promoted by the state and its minority-based local versions. The article ends with a corollary on the tension between the national the mult-cultural state.

La actual República Popular de China se ha definido a sí misma como un "Estado multinacional unificado" (*tongyi duominzu guojia*).[1] Esta denominación plantea de antemano la imposibilidad de aplicar la concepción de *Estado-Nación* al contexto de la entidad política dominante en China desde 1949. Los habitantes del territorio enmarcado en los límites actuales del país no derivan su identidad de una matriz cultural única y común, pese a hallarse sumergidos en una misma área de influencia hegemónica. De acuerdo con el censo de 1990,

> cerca de 91 millones de ciudadanos chinos hacen parte de grupos minoritarios, los cuales comprenden un ocho por ciento de la población. Cincuenta y cinco nacionalidades minoritarias son oficialmente reconocidas por el gobierno, [...] y están concentradas generalmente en las áreas rurales del país.[2]

El Estado comunista partió del principio de la "unidad de las nacionalidades" (*minzu tuanjie*) propuesto por Mao para determinar el tipo de relación que se debería establecer entre el centro y las minorías étnicas desde el punto de vista cultural. El concepto de "nacionalidad" (*minzu*) incluyó a todos los grupos reconocidos oficialmente como miembros de una misma "nación china" (*Zhonghua minzu*). No obstante, la base de esta "nación"[3] está constituida por los componentes culturales de la etnia *Han*, en su calidad de grupo humano dominante y mayoritario en el actual Estado (los *Han* constituyen el 92 por ciento de la población total). Esto implica que los individuos se identifiquen a la vez con su comunidad étnica —o con la nacionalidad a la cual se hallan vinculados— y con otra entidad

[1] Joël Thoraval, "L'identité chinoise", en: *Chine, peuples et civilisation*, Paris, La Découverte, 1997, p. 65.

[2] Matthew Hoddie, "Ethnic Identity Change in the People's Republic of China: An Explanation Using Data from the 1982 and 1990 Census Enumerations", en *Nationalism and Ethnic Politics*, Vol. 4, N° 1-2, p. 125.

[3] Sobre el concepto de *nación*, véase Anthony Smith, *La identidad nacional*, capítulos 1 al 3. Madrid, Trama, 1997.

colectiva nacional más abstracta y amplia.

La brecha entre las nacionalidades oficiales y las comunidades étnicas preexistentes indica que la diversidad cultural de China no se limita a la clasificación que el poder central ha efectuado de los grupos que se encuentran bajo su dominación. "Las minorias no representan un todo coherente. Si se exceptúan siete grupos relativamente importantes que cuentan cada uno con más de cinco millones de representantes y ocupando a veces territorios compactos (Zhuang, Uigures, Hui, Manchúes, Yi, Miao y Tujia), la mayor parte de las etnias minoritarias constituyen pequeños grupos que se cuentan por centenas o decenas de millares de unidades".[4] La designación oficial de las minorías desde el gobierno es, al mismo tiempo, una manera de facilitar el planteamiento de politicas hacia las provincias y el resultado de una "voluntad civilizadora"[5] que intenta establecer fronteras étnicas entre el centro cultural hegemónico y los grupos "periféricos"[6] que integran la población del país.

Esta pretensión unificadora de los *Han* en torno a sus referentes culturales y su sentimiento de superioridad frente a las demás etnias ha trazado una línea de continuidad histórica que se remonta a los tiempos del primer Imperio. Los pueblos que no compartian una serie de códigos culturales con los promulgados desde el poder central eran denominados "bárbaros" (*yi*) o "bárbaros crudos" (*shengfan*), en oposición a los "civilizados" que aplicaban en sus relaciones sociales y la vida cotidiana los preceptos establecidos por los letrados y los miembros de la élite china para el ejercicio de las artes y las prácticas rituales (*wenhua*).[7] En el medio se hallaban los "bárbaros cocidos" (*shufan*), es decir, los pueblos parcialmente asimilados que se aproximaban a las formas y costumbres de los *Han*.[8]

El auge de los *Han* como linaje imperial coincidió con la implantación del confucianismo como doctrina de Estado. Esto es sig-

[4] Michel Cartier, "Les territoires des 'minorités'", en: *Chine: peuples et civilisation*, Paris, La Découverte, 1997, p. 51.

[5] Al respecto véase: Stevan Harrell (ed.), *Cultural encounters on China's ethnic frontiers*, Washington, University of Washington Press, 1995, pp. 3-36.

[6] En este contexto, el término "periférico" es el que más apropiadamente se ajusta al presente ensayo, en cuanto los pueblos así designados se hallan, generalmente, "lejos de los centros de poder económico e institucional y de las concentraciones densas de población", es decir, impedidos de tomar decisiones autónomas con respecto a los asuntos que afectan sus propios intereses. *Ibid.*

[7] Lit., 'transformación literaria', 'transformación moral'. Habitualmente se traduce como "cultura".

[8] Thoraval, *Op. cit.*, p. 61.

nificativo, pues "la desigualdad entre el centro civilizador y los pueblos periféricos tiene su base *ideológica* en la proclamación del centro [como poseedor de] un grado superior de civilización, junto con el desafío de elevar la civilización de los pueblos periféricos al nivel del centro, o al menos acercarlos a ese nivel".[9]

El origen del intento homogeneizador se sitúa, pues, en la adopción de una filosofía o conjunto de valores morales que sirvan como instrumentos para imponer un modelo de organización social. "En la China tradicional, los clásicos del confucianismo formaron el centro de este sistema simbólico. Los Cinco Clásicos son los libros antiguos que componían el programa de estudios para los discípulos de Confucio, a saber: el *Shujing* (Libro de la Historia), el *Shijing* (Libro de las Odas), el *Yijing* (Libro de los Cambios), el *Liji* (Libro de los Ritos), y el *Chunqiu* (Anales de la Primavera y el Otoño)".[10] Estos escritos contienen reiteradas referencias a la superioridad de las "maneras chinas" y la creencia de que los bárbaros podían ser asimilados culturalmente (*laihua*) o devenir civilizados por la adopción de las costumbres chinas (*hanhua*), hasta alcanzar la "Era de la Gran Paz", en la cual los bárbaros serían transformados y el mundo (*tianxia*) llegaría a ser una sola entidad.

Los criterios que imperaron en el establecimiento de una política para las minorías luego del triunfo de la Revolución fueron consecuentes con la transformación ideológica experimentada en China. El Partido Comunista adoptó las premisas del gobierno estalinista ruso para reconocerle a un grupo étnico el *status* de "nacionalidad minoritaria" (*shaoshu minzu*): "lengua común, territorio compartido, lazos económicos comunes y carácter psicológico colectivo".[11] Esta concepción surgió del debate que se gestó en el siglo XIX alrededor de las teorías evolucionistas occidentales que influyeron las ciencias sociales de la época. La escala "científica" propuesta por estas teorías se basó en la progresión que los pueblos habrían efectuado en los estadios materiales del proceso social enunciados por el marxismo:

> Para llevar a cabo este proyecto, el centro comunista chino implementó el más exhaustivo programa de definición [cultural] en la historia china: el proyecto de identificación étnica (*minzu shibie*) de los años cincuentas. Este proyecto, que ocupó a sus participantes durante varios años y aún no está terminado, involucró el envío de equipos de investiga-

[9] Harrell, *Op. cit.*, p. 4. El subrayado es nuestro.

[10] Frank Dikötter, *The discourse of race in modern China*, Stanford, Stanford University Press, 1992, p. 2.

> dores a todas las regiones del país donde las poblaciones locales habían reclamado un *status* de nacionalidad, y evaluaron sus solicitudes de acuerdo con los criterios de Stalin, *pero en muchos casos tomando en cuenta también las categorías tradicionales aplicadas por el pueblo Han, y a veces otorgando importancia a la propia conciencia étnica del grupo.*[12]

Era evidente que algo había cambiado en cuanto al tratamiento concedido a las minorías con el propósito de incluirlas en el nuevo proyecto estatal. Existía una voluntad de reconocer la existencia y dignidad de los grupos culturales no *Han* en condiciones de igualdad, pero la gran diversidad étnica en un mismo territorio dificultó la aplicación de las categorías que, por otra parte, tenían una procedencia ideológica exterior a las mismas comunidades. Una vez más, el centro impuso los criterios llamados a definir los grupos que constituirían una nacionalidad distinta y aquellos que se incorporarían a las ya creadas. Además, los bajos niveles de educación que poseían los integrantes de las minorías étnicas les impidió tener una mayor participación en los debates que definieron la posición de sus comunidades en los nuevos estándares propuestos por el cientificismo marxista.

Como hemos señalado anteriormente, esta catalogación oficial de una comunidad cultural tiene consecuencias concretas, que se reflejan en los ámbitos de decisión política y en los privilegios de unas colectividades en detrimento de otras. "Las implicaciones de pertenecer a una *shaoshu minzu* son numerosas: desde una potencial satisfacción (o insatisfacción) de poseer una cierta forma de identidad oficialmente sancionada por el gobierno, hasta ventajas mucho más tangibles, tales como el reconocimiento de su propia lengua, un tratamiento preferencial en el sistema educativo y una forma más centralizada de administración".[13] Es por ello que varios grupos étnicos intentaron recibir el reconocimiento del poder central:

> Sólo en Yunán, 260 grupos reclamaron un *status* de nacionalidad. En 1954, después de dos rondas de investigaciones de campo por el *Grupo de Investigación de Yunán para la Clasificación Étnica*, aún quedaban 30.000 pueblos por clasificar en toda la provincia con cerca de 80 nombres de grupos por in-

[11] Las ideas fundamentales de "lengua", "territorio", "economía" y "psicología" toman distintos matices de acuerdo con los autores consultados. Véase Koen Wellens, "What's in a name? The Premi in Southwest China and the consequences of defining ethnic identity", en: *Nations and Nationalism*, Vol. 4, N° 1, 1998, p. 19. Harrell, *Op. cit.*, p. 23. Hoddie, *Op. cit.*, p. 124.

[12] Harrell, *Op. cit.* p. 23. El subrayado es nuestro.

[13] Wellens, *Op. cit.* p. 21.

> vestigar. Dos rondas más con trabajo de campo extensivo se sucedieron en 1958 y 1960, y cada una de ellas redujo el número de grupos clasificándolos dentro de las categorias existentes.[14]

Pese a la transformación ideológica que conlleva la presencia del comunismo en China, la cultura nacional sigue siendo determinada en buena parte por el referente de valores de la etnia *Han* y su sentimiento de superioridad frente a los demás grupos. En efecto, aunque el comunismo pueda ser considerado como la estrategia que el sistema politico en China adoptó para insertar al pais en la modernidad, "el actual programa del proyecto comunista está basado en la aceptación *inconsciente* de que las maneras *Han* son mejores y más modernas".[15] Es decir, la etnia *Han* estaría situada en un estadio superior de la evolución material y social que le otorga el privilegio de constituirse en un modelo para las demás nacionalidades y le permite seguir siendo el polo hegemónico de la relación entre el centro de poder y las minorías.

No obstante, la misión civilizadora de los *Han* ha sido menos intensa y radical que la experimentada por otros pueblos bajo otros imperios. "Una razón, quizás, es el hecho de que el confucianismo ha sido tradicionalmente menos institucionalizado, y por lo tanto menos dogmático, que el catolicismo",[16] en el caso de la dominación occidental hacia sus colonias entre los siglos XV y XX. Además, el afán por constituir una sola entidad es otro patrón de continuidad en cuanto a la relación que se establece entre el gobierno chino y las minorías luego de la instauración del comunismo, que busca extender los privilegios del desarrollo económico y social a todos los grupos humanos bajo su dominación.

Pese a lo anterior, todo proceso civilizador comporta algunos riesgos que atentan contra la posibilidad de que las minorías determinen las estrategias más convenientes para llevar a cabo un proceso autónomo de evolución con base en sus características culturales. Los intentos de asimilación van generalmente acompañados de condicionantes políticas y materiales que inducen al individuo a adoptar los esquemas simbólicos propuestos desde el centro para garantizar la cohesión social en torno a un proyecto colectivo.

[14] *Ibid.*, p. 20.

[15] Harrell, *Op. cit.*, p. 26. El subrayado es nuestro.

[16] William Safran, "Nation, Ethnie, Region and Religion as Markers of Identity", en: *Nationalism and Ethnic Politics*, Vol. 4, N° 1-2, p. 6.

En el caso del comunismo chino, "algunas diferencias entre las nacionalidades se cruzan en el camino hacia el progreso, [...] así que deben ser eliminadas. Los elementos que permanecen son aquellos que fortalecen el orgullo étnico pero no impiden el progreso".[17]

De cualquier manera, los grupos sometidos a estos procesos de imposición y cambio ideológico que afectan la constitución de su identidad, no asumen de forma pasiva los dictámenes provenientes del poder central. "Cuando los pueblos periféricos están confrontados con un centro que no sólo pretende gobernarlos y dominar el territorio que éstos habitan, sino también definirlos y educarlos, ellos se ven forzados a establecer quiénes son y en qué medida son diferentes de aquellos que intentan civilizarlos. Por ello es apenas natural que replanteen su propia posición y naturaleza."[18] No obstante, las reacciones ante la cultura dominante no siempre son de rechazo: en ocasiones se produce una adopción voluntaria de los patrones establecidos desde el centro por considerarlos benéficos para el desempeño de la comunidad en su contexto histórico y social.

De una u otra forma, lo anterior conduce a un proceso de redefinición de las identidades minoritarias que tiene en cuenta las pretensiones de homogeneización desde el poder central, así como la clasificación que éste realiza de las comunidades bajo su influencia para crear una organización territorial y facilitar la aplicación de los programas estatales. La influencia del gobierno hegemónico favorece "el desarrollo (invención o cambio) de una 'conciencia étnica' en situaciones en las que un grupo se ve confrontado de alguna manera por un poder exterior con el cual compite por recursos materiales [...] o simbólicos",[19] lo cual obliga a una "negociación de las identidades" que les permita gozar de una autonomía relativa en asuntos religiosos, lingüísticos o políticos a nivel local.[20]

A la luz del planteamiento previo, analizaremos los cambios suscitados en la dinámica social de algunas comunidades minoritarias a partir de sus relaciones con el gobierno central en China.

[17] Harrell, *Op. cit.*, p. 27.

[18] *Ibid.*, p. 29.

[19] *Ibid.*, p. 28.

[20] Véase Thomas Hylland, *Ethnicity and nationalism*, London, Pluto Press, 1993, p. 124.

Los *Yi* y la interpretación de la historia étnica

Uno de los grandes debates en torno a la etnicidad es la relación existente entre la historia de las comunidades humanas y la constitución de sus identidades. El primer gran mito que se debe dejar de lado en el momento de abordar el análisis de los temas referentes a los grupos étnicos consiste en la creencia de que éstos derivan su identidad y su conciencia colectivas de unos atributos culturales provenientes de una época inmemorial, los cuales se han mantenido invariables a lo largo del tiempo. Por el contrario, lo que se puede apreciar es la manipulación de tales atributos para crear la conciencia étnica o establecer fronteras entre unas y otras agrupaciones humanas conforme a parámetros que varían de acuerdo con el contexto histórico en que éstas se encuentran. Ello implica una lectura del pasado común consecuente con las circunstancias sociales —internas o externas al grupo— que contribuyen a definir los rasgos identitarios en un momento dado.

> Un grupo étnico es un tipo de colectividad cultural que hace hincapié en el papel de los mitos de linaje y de los recuerdos históricos, y que es reconocido por uno o varios rasgos culturales diferenciadores, como la religión, las costumbres, la lengua o las instituciones. Dichas colectividades son doblemente 'históricas', porque no se trata sólo de que los recuerdos históricos sean esenciales para su continuación, sino que cada uno de los grupos étnicos es producto de unas fuerzas históricas específicas, por lo que están sujetos al cambio histórico e incluso a la disolución.[2]

Las dinámicas de poder y las orientaciones ideológicas presentes en un área de influencia política y territorial determinan las formas de relación entre los grupos que se encuentran en ella, lo cual supone la existencia de un componente subjetivo en cuanto a la manera como estos grupos se perciben y son percibidos por los demás actores. Ello da lugar a una definición de las características culturales que distinguen unas comunidades de otras a partir de interpretaciones históricas que obedecen a los perfiles ideológicos dominantes en el área de influencia. Así, los límites entre la historia real y la imaginada se hacen más tenues, razón por la cual suele hablarse de la "invención de las tradiciones":

> Se ha sostenido repetidamente que las identidades, los grupos étnicos y las creencias en una historia y cultura compartidas son *creaciones* —ya sean crea-

[2] Smith, Op. cit., p. 18.

> dos por circunstancias históricas, por actores estratégicos o como consecuencias inesperadas de proyectos políticos—. Las identidades étnicas basadas en presunciones de una cultura compartida pueden así aparecer como simples 'accidentes de la historia'.[22]

Los elementos míticos e históricos de las colectividades son reelaborados desde el interior o el exterior de las mismas para satisfacer intereses estratégicos. Es por ello que

> resulta útil distinguir entre *categorías étnicos* y *comunidades étnicas*. Las categorías étnicas son grupos humanos que se considera, al menos por parte de algunos sujetos ajenos al grupo, que constituyen un agrupamiento cultural e histórico distinto. Pero cabe la posibilidad de que grupos que en determinado momento son considerados como tales sean poco conscientes de sí mismos y sólo conciban vagamente que constituyen una colectividad distinta. [...] La comunidad étnica, por otro lado, se caracteriza precisamente por esos atributos [mitos de origen e historia comunes, sentido de solidaridad], aunque sólo pequeños segmentos de la población los apoyen y proclamen decididamente, y aunque algunos de estos atributos predominen sobre los demás en determinadas épocas.[23]

El caso de los *Yi* puede ilustrar apropiadamente las relaciones que se establecen entre etnicidad, historia e ideologías.[24] El gobierno chino ha incluido dentro de la nacionalidad *Yi* a más de seis y medio millones de personas que pertenecen a grupos humanos de una considerable diversidad. A pesar de estar clasificados dentro del grupo lingüístico lolo-birmano, muchos de los individuos pertenecientes a esta colectividad hablan lenguas y dialectos mutuamente incomprensibles, con un escaso vocabulario común y enormes diferencias entre los *Yi* de las diferentes regiones y provincias. Los *Yi* de Yunán, por ejemplo, practican la agricultura en las tierras bajas, construyen sus casas al estilo *Han* y el sistema matrimonial es patrilocal. Entre los *Yi* de Liangshan, el matrimonio es neolocal, con un sistema de clanes altamente desarrollado y una estructura de niveles o estratos sociales. Algunos *Yi* tienen escritura y otros no; pero ésta no es unificada, pues existen tres sistemas diferentes en toda el área cultural.

Además, "está el hecho ampliamente reconocido de que los *Yi* nunca han tenido un nombre común que abarcara todos los pueblos a los que los chinos se

[22] Hylland, *Op. cit.*, p. 92.

[23] Smith. *Op. cit.*, pp. 18-19.

[24] Stevan Harrell, "The history of the history of the Yi", en Harrell, *op. cit.*, pp. 63-91.

han referido como *Yi* o *Lolo* [el nombre de la categoría que precedió al actual]. Los nombres de *Yi* y *Lolo* son aplicados por otros, antes que ser nombres originalmente aplicados por el propio grupo; la categoría de *Yi* ha sido constituida por observadores externos".[25]

Aunque los *Yi* han sido definidos por la Comisión de las Nacionalidades del gobierno central conforme a los criterios estalinistas, ésta tuvo en cuenta también las categorías tradicionales que habían definido a los *Yi* en épocas precedentes y los trabajos de académicos que investigaron la zona antes de la Revolución de 1949. La identidad de los *Yi* comienza a ser formulada, entonces, de acuerdo con los parámetros que habían establecido observadores ajenos al propio grupo conforme a una interpretación de sus referentes comunes.

> Es generalmente aceptado que los grupos de personas se consideran a sí mismos o son considerados por otros como grupos étnicos, si se ven o son vistos como descendientes de ancestros comunes, y si han adquirido ciertas características comunes en virtud de patrones hereditarios. Dado que la categoría *Yi* no fue creada por los mismos *Yi* sino por los chinos, quienes los administraron, lucharon e interactuaron con ellos, y por los académicos chinos y occidentales que los estudiaron, es en la mente de los extranjeros que todos los *Yi* han sido asumidos como descendientes de un ancestro común. Y para demostrar esta descendencia, los extranjeros hallaron necesario crear la historia de los *Yi*. Aquellos que crearon o defendieron la categoría (tanto los académicos como la Comisión de las Nacionalidades) debieron primero escribir su historia.[26]

Pero la historia de los *Yi* sufría variaciones de acuerdo con el modelo ideológico que el "extranjero" tenía a bien privilegiar, de acuerdo con el ambiente político e intelectual de la época. No obstante, todas las historias se han basado en los primeros relatos, leyendas y mitos de origen donde se hace referencia a las genealogías y las gestas heroicas. La historiografía china también documentó algunos de los pueblos que se consideran como ancestros de los *Yi*. Pero ninguno de estos relatos llegó a consolidar el intento de crear para los *Yi* una historia común.

Los primeros en moldear estos referentes históricos fueron los viajeros y académicos occidentales, quienes manifestaron un

[25] *Ibid.*, pp. 65-66. Sobre el tema de la nominación de las etnias minoritarias en China, véase Wellens, *Op. cit.*

[26] *Ibid.*, p. 66

interés particular en explorar las fronteras entre China y Tíbet (donde se encuentran ubicados los *Yi*) hacia finales del siglo XIX. Por la misma época, los franceses se interesaron en expandir su presencia en China a través del corredor de Yunán, provincia limítrofe con Laos y Camboya. Los evangelizadores de las misiones cristianas compilaron detalles de la cultura, lenguas y religiones de los *Yi*. Estos relatos tienden a recurrir a las leyendas nativas y los rasgos culturales para trazar los orígenes del pueblo en cuestión. A partir de las afinidades lingüísticas se llega a deducir que provienen de la región ubicada entre Tíbet y Birmania, conducidos por jefes de familias o clanes. La división entre los Negros (terratenientes) y los Blancos (siervos) que pueblan Yunán oriental y el noroeste de Guizhou, respectivamente, proviene de esta migración fundadora. En la región de Yunán, los *Lolo* tenían un reino que fue conquistado en el tercer siglo a.C. por el primer Emperador de la Dinastía *Qin*.

Los relatos de los naturalistas y los científicos sociales de la época difieren de los elaborados por los misioneros. Allí, se puede hallar un paradigma explícitamente racial, derivado más del afán de generalización y sistematización que de la intención por describir las poblaciones observadas. Para estos científicos del siglo XIX y comienzos del XX, la historia de los *Yi* es la historia de una raza que compartía rasgos innatos de personalidad, cultura y organización económica. Aquellos lugares donde estas características variaban se explicaban por el hecho de que sus pobladores habían sido objeto de mezclas raciales.

En realidad, los *Lolo* estaban fuertemente mezclados con otros pueblos en el momento del contacto con los observadores occidentales. Sólo en Liangshan, los *Lolo* permanecieron inconquistados por los chinos y sin mezclas raciales; preservaban su pureza racial y sus rasgos característicos originales.

Mientras tanto, los *Lolo* de Yunán estaban mezclados con un tipo racial polinésico proveniente de Indochina, y su carácter era más sumiso y resignado. Se tendía en este sentido a asociar la pureza racial con los atributos y cualidades morales, y por ello se dudaba de la unidad del pueblo *Lolo*. Pese a ello, algunos de esos científicos resaltaron los lazos lingüísticos como argumento para defender la existencia de los *Lolo* como una sola entidad.

La mayoría de autores resaltan al reino de Liangshan como un hito importante en la historia de los *Lolo*. Es en esa región donde el pueblo de los *Yi* logró mantener intactos sus lineamientos culturales y pudo consolidar una estructura social que les brin-

dó fortaleza y bienestar. Por su parte, los *Lolo* blancos fueron perseguidos, diezmados y dispersos por las invasiones *Han*.

Lo que podemos considerar más relevante en la historia escrita por los occidentales es el acento puesto en los componentes raciales y culturales que definen a los *Yi* y el tema de la migración como punto de partida histórico.

Entretanto, los chinos que dieron inicio al estudio de la historia de los *Yi* partieron de una premisa: los *Yi* eran una categoría existente desde los origenes del pueblo chino, lo cual lo hace generalmente aceptado en los círculos académicos. No hay entre ellos un cuestionamiento sobre su unidad, pues los *Yi* hacen parte de su concepción del mundo desde los inicios de la civilización. Antes de que aparecieran los anales históricos que han servido de fuente a los occidentales, los *Lolo* ya existían y eran reconocidos como pueblo. Desde el punto de vista de los chinos, los *Yi* hacen parte de su historia, y las diferencias existentes entre los grupos *Yi* se deben a la exposición diferencial a una cultura *Han* más avanzada.

Los académicos chinos del periodo republicano (1911-1949) se valieron de los argumentos occidentales como la raza, los rasgos y las prácticas culturales, pero privilegiaron siempre esta concepción de la historia. Algunas versiones de la época republicana hablan de los *Pu* como el nombre que se refiere en los libros antiguos a los *Lolo*.

> Los *Pu*, un nombre que se remonta a los libros del *Shujing* y el *Zhozhuan*, en el primer milenio a.C., fueron un grupo encontrado en Yunán durante la época de la dinastía *Han*, pero que se habia expandido previamente sobre Henán, Hubei, Hunán, Guizhou, Yunán y Sichuán. Ellos fueron forzados a salir de sus territorios del Este, pero luego formaron el reino *Yelang* en Yunán. Después de eso, ellos aparecieron de nuevo como los gobernantes de Cuan occidental y oriental, cuyos 'bárbaros' negros y blancos corresponden a los *Lolo* negros y blancos de la actualidad.[27]

En otras reseñas históricas, la existencia de este pueblo se remonta a la dinastía Zhou, periodo en el cual los *Qiang*, un grupo que se considera el antecesor de los *Yi* de Liangshan, se expandieron hacia el este. Durante el periodo de la Primavera y el Otoño (771-481 a.C.), los reinos chinos de *Qin*, *Han* y *Zhao* derrotaron a varios grupos *Qiang* que fueron forzados a desplazarse de nuevo hacia el oeste. Posteriormente, de acuerdo con la misma versión histórica, se

[27] *Ibid.*, p. 76.

desplazaron hacia el sur, ocupando la región oriental del macizo tibetano. La continuidad de estos pueblos fue rota en las dinastias *Sui* y *Tang* (581-618), cuando se dispersaron, convirtiéndose algunos de ellos en las familias lingüísticas tibeto-birmanas encontradas en la actualidad; otros pueblos se asimilaron a la cultura *Han*, y sólo los que permanecieron en Liangshan preservaron sus condiciones sociales primitivas, debido a la falta de contacto con el exterior y la independencia del poder dominante.

Todos estos intentos por definir la procedencia de los *Yi* (que no puede ser establecida con claridad) y su constitución como pueblo a partir de una historia compartida tienen en común los elementos de descendencia de un grupo humano anterior que gozaba de unidad y reconocimiento, y el de la influencia *Han* para explicar las diferencias entre ellos.

La inclusión de los *Yi* en el contexto de una historia *Han* tiene referentes más recientes, aun después de la Revolución Comunista. No obstante, lo que predominó en este periodo fue una visión de la historia de las minorías desde una perspectiva marxista de las estructuras económicas. La preocupación por las minorias después de 1949 y el principio del "Estado multinacional unificado" fomentó el interés por la investigación arqueológica e histórica que permitió documentar mejor la procedencia de los grupos étnicos en territorio chino, pero esta búsqueda iba dirigida a clasificar los pueblos dentro de los cinco estadios de la historiografía soviética: primitivo, esclavista, feudal, capitalista y socialista.

De todos modos, existen varias relaciones entre las dos visiones chinas de la historia. Por una parte, el criterio adoptado para definir las fronteras culturales de los *Yi* extrae sus argumentos de la historia realizada en el periodo prerrevolucionario. Asimismo, las diferencias que se presentan entre los distintos pueblos *Yi* son retomadas, pero no se justifican ya como diferencias originales o innatas, sino como efecto del entorno social y los procesos de aculturación. El contacto de los *Han* con estos pueblos no es visto en términos de "mezcla racial" o "superioridad inherente", sino como un paso adelante en la escala de la evolución hacia el desarrollo.

En este contexto, el criterio racial se desdibuja y cobran fuerza los elementos lingüísticos y culturales. Más allá de estas premisas, los criterios de Stalin debieron ser aplicados con bastante flexibilidad, pues aunque todos los grupos *Yi* provenían de una misma familia lingüística y compartían ciertos rasgos culturales, nunca habían pertene-

cido a una misma estructura económica. Para los historiadores comunistas, los *Yi* de Liangshan se mantenían como una sociedad esclavista, mientras los de Yunán y Ghizhou habían pasado al feudalismo desde hacía varios siglos.

Al definir las fronteras étnicas de los *Yi*, muchos pueblos se reclamaron como nacionalidades diferentes con base en los factores económicos, los supuestos lingüísticos y las prácticas tradicionales. No obstante, sus peticiones no fueron acogidas, pues estos pueblos se consideraban parte de los *Yi*. La concepción del pueblo *Yi* como una unidad y el peso de la historia previa fueron más influyentes a la hora de determinar las categorías étnicas que los criterios "objetivos" de clasificación de Stalin y las mismas aspiraciones de las comunidades.

Posteriormente, algunos historiadores procedieron a documentar la historia del pueblo *Yi* para otorgarle una unidad dentro de las premisas del socialismo. Es decir, se elaboraron versiones de la historia que relataban la historia *Yi* en el contexto de la oposición amo-esclavo y terrateniente-súbdito, y la evolución que la lucha de clases sociales había experimentado entre los pueblos que conforman esta nacionalidad. Esto nos muestra que la historia es reelaborada para privilegiar una percepción y justificar un planteamiento ideológico y un orden social.

Se puede constatar al cabo de esta reflexión una relación directa entre historia y legitimación: "El presente define la perspectiva histórica, y el contenido de la historia legitima las reivindicaciones del presente".[28] La relación entre el polo hegemónico y los pueblos periféricos en los Estados nacionales implica una interpretación de la historia que haga resaltar el peso relativo de la cultura nacional frente a los otros grupos, y se convierta al mismo tiempo en un referente para definir el tipo de relación que estos grupos sostienen con el poder central. Del mismo modo, la creación de una versión histórica que se basa en una perspectiva ideológica legitima un tipo de dominación por parte del Estado sobre los grupos humanos bajo su influencia en un determinado contexto temporal. La reevaluación de la historia oficial por los grupos minoritarios, es decir, la posibilidad de que la "etnohistoria" sea escrita por los propios pueblos, depende del grado de movilidad política que el Estado o el orden político imperante le conceda a las comunidades que se hallen subordinadas a él.

[28] *Ibid.*, p. 81.

Los *Premi* y las consecuencias de la denominación de los grupos minoritarios

El proceso de clasificación de las nacionalidades durante las décadas de los cincuenta y sesenta en China trajo como resultado la asignación de unos nombres oficiales para las categorías establecidas por las comisiones investigadoras. Esta actividad de "nominación" ha influido en la manera como los pueblos minoritarios asumen su identidad étnica, y del mismo modo contribuye a crear estereotipos que afectan la percepción de las caracteristicas culturales por los observadores externos.

En este sentido, el nombre con el cual se reconoce la nacionalidad actúa a la vez como la sanción oficial que identifica a un grupo étnico ante el gobierno central y como emblema que lo hace reconocible desde el exterior. Este nombre, sin embargo, puede entrar en conflicto con el sentido de identidad experimentado por el pueblo que integra la nacionalidad minoritaria.

Las consecuencias de conferir un nombre determinado a un grupo humano están relacionadas con el problema de la arbitrariedad en la imposición de un signo, tal y como se plantea desde el análisis lingüístico. Existe una motivación, deliberada o inconsciente, en la definición de una realidad bajo uno u otro término, pues "el signo cubre y rige la realidad; mejor, es esta realidad".[17] La definición, en nuestro caso, de las relaciones sociales y la identidad de un pueblo a partir de un nuevo elemento simbólico, apunta a crear una nueva realidad histórica o imaginaria que es propuesta por el emisor de ese signo o conjunto de signos.

Los *Premi*, un grupo clasificado oficialmente en la provincia de Yunán como de nacionalidad *Pumi* (*Pumizu*) y en la de Sichuán como parte de la nacionalidad tibetana (*Zangzu*), permite ilustrar la relación problemática entre la clasificación estatal y la identidad local, así como la transformación de la conciencia étnica a partir de esta interacción.

El pueblo *Premi* (gente blanca) es conocido tradicionalmente por los chinos como *Xifan*, y profesa el budismo como religión. No obstante, los *Premi* que habitan el área de Yongning en Yunán han recibido más influencia del budismo que los habitantes de Sichuán y las zonas

[17] Emile Benveniste, "Signo, lenguaje, comunicación", en: Jesús Martín-Barbero y Armando Silva, *Proyectar la comunicación*, Bogotá, Tercer Mundo Editores, 1997, pp. 212-213.

de Lijiang y Ninglang en Yunán. La lengua, los mitos de origen y la estructura endogámica de las aldeas son las caracteristicas más generalmente compartidas por todos los *Premi*, las cuales les han conferido identidad como pueblo.

La lengua *Premi* ha sido clasificada dentro del subgrupo *Qiang*, de la familia tibeto-birmana. Esta lengua tiene dos dialectos: uno al norte, que se habla en Sichuán, y otro al sur, que se habla en Yunán. Hay una gran diferencia entre estos dos dialectos, pues el dialecto del norte ha adoptado muchas palabras tibetanas, mientras el vocabulario del dialecto sureño es heredado del chino.

En las fuentes históricas chinas se menciona que en el siglo XIII muchos *Xifan* fueron enrolados en el ejército de Kublai Khan y lo siguieron desde Sichuán para conquistar el reino Dali en Yunán, donde se establecieron con sus familias. Existen numerosas historias entre los *Premi* de Lijiang y Lanping que los relacionan con los mongoles. Esto se explica también por el limitado número de valles habitables en Sichuán y las condiciones climáticas en Yunán. Otro factor que explica esta migración es la expansión de la población *Yi* que ha producido gran presión demográfica, aun en la actualidad.

Lo anterior no proporciona una justificación válida del hecho que la nacionalidad *Pumi* exista sólo en Yunán y no en Sichuán, su provincia de origen. Esto es especialmente destacable cuando se considera que la mayor concentración de *Pumi* se encuentra en el área de Ninglang, ubicada justo en la frontera con Sichuán. Además, la lengua *Pumi* (*Pumiyu*) es hablada por treinta mil "tibetanos" en Sichuán.

No obstante, a medida que el análisis se adentra en la realidad de las comunidades *Xifan* en Sichuán, es posible establecer que la tarea de realizar una clasificación coherente de estas comunidades es una empresa inútil debido a los lazos intermaritales, las mezclas lingüísticas y la diversidad de subgrupos *Xifan* que existen en esta región. Son varias las explicaciones, incluso politicas, que se dan a la ubicación de los *Premi* de Sichuán dentro de la nacionalidad tibetana.

De todas formas, la asignación de una nacionalidad distinta a los *Premi* de Yunán ha conducido a un replanteamiento de la identidad en relación con la existencia de esta categoria oficial. Pero esto no deja de tener sus problemas: la cultura *Pumi* (*Pumi wenhua*) debe ser legitimada difundiendo la creencia en que una serie de rasgos culturales son exclusivamente *Pumi*.

No obstante, pese a las descripciones de los rituales, ceremonias y tradiciones propias de los *Pumi*, es dificil encontrar algu-

na aldea donde estos preceptos se ajusten a las prácticas efectivas. Así, por ejemplo, la religión *Pumi* se centra de acuerdo con la versión oficial alrededor de especialistas religiosos, los *hangui*. Pero son pocas las aldeas donde se encuentra un *hangui* ejerciendo su rol en la actualidad, y sólo los pobladores más viejos recuerdan la existencia de éstos en épocas previas a la llegada del comunismo. Lo verdaderamente paradójico es que la mayoría de las aldeas *Premi* en Yunán tienen a un *lama* como maestro de ceremonias religiosas, mientras los escasos *hangui* que aún logran encontrarse están ubicados en poblados del sur de Sichuán.

Como hemos señalado, la arbitrariedad en la asignación oficial de un nombre como elemento que identifica a una comunidad genera consecuencias en los procesos de creación de sentido emprendidos por sus miembros. Así, la selección, generalización y transformación de los rasgos culturales llevado a cabo por los etnógrafos e historiadores *Han* dio lugar a una "reinvención de la tradición" por parte de los *Pumi*, con el fin de dar sentido a sus experiencias a partir de esta nueva denominación.

En la actualidad existen grupos dentro de los *Premi* que están jugando un papel activo en la reconstrucción de su historia común y recobrando los elementos principales de la cultura *Premi* para hacer frente al discurso *Pumi*. En este sentido, algunos profesores universitarios locales han intentado desarrollar un lenguaje escrito para los *Premi* y están realizando investigaciones en ámbitos como la música y la tradición oral. La tensión entre el sentido creado desde el centro *Han* y los esfuerzos por promover una interpretación simbólica más coherente con los particularismos étnicos del pueblo *Premi* apenas ha dado sus primeros pasos.

Las políticas lingüísticas y educativas en la recomposición de la identidad en Mongolia Interior

Mongolia Interior tiene en la actualidad una población mongola de aproximadamente cuatro millones de habitantes. Cerca del veinticinco por ciento de estos mongoles usan solamente el chino como lengua de intercambio cotidiano. La estadística es el reflejo de una situación relacionada con la pérdida de los referentes identitarios de los grupos étnicos regionales y provinciales impulsada a partir de las políticas educativas del Estado chino.

El Estado comunista chino siempre se ha preocupado por la expansión de la pedagogía oficial como instrumento que conduce hacia la modernidad. La educación sirve al aparato estatal en tres aspectos fundamentales: reproducción económica, difusión ideológica y mantenimiento de la jerarquía del Partido. El establecimiento formal de la educación étnica nacional fue un intento de implementar la política de integración étnica, con el fin de llevar a cabo un proyecto nacional que convocara a todos los grupos minoritarios.

Por ello, aunque su modelo educativo hace énfasis en la ideología comunista y las tradiciones *Han* como bases para una cultura nacional unificada[30], la realidad multicultural de la China revolucionaria dio lugar a la división de los programas curriculares.

Las "escuelas de educación regular" (*zhenggui jiaoyu*) y las "escuelas de educación étnica" (*minzu jiaoyu*) se instituyeron desde los inicios de la era comunista como parte de los procesos locales de formación. Sin embargo, los cambios en la política educativa y los fenómenos sociales suscitados a raíz de las transformaciones históricas en la China popular produjeron una transmisión desigual de los elementos simbólicos y culturales constitutivos de la nacionalidad china y las minorías.

Mongolia Interior es una región autónoma en donde, a diferencia de lo ocurrido con la población de otros territorios como Tíbet y Xinjiang, la política educativa ha conducido a una asimilación cultural progresiva y a la disolución de la identidad del pueblo mongol que habita en la región.

Hasta 1957, el idioma principal en los programas educativos debía ser el del grupo minoritario. El gobierno central adoptó la política de dejar a las minorías nacionales la responsabilidad sobre su desarrollo y prosperidad. En el plano lingüístico, se impulsó la formación de lenguajes escritos locales basados en el alfabeto latino para los sistemas lingüísticos de tradición oral. Pero cuando las regiones *Han* experimentaron la campaña antiderechista de 1957-1958, las áreas minoritarias fueron sometidas a la implementación de la "política de mezcla étnica". Desde entonces, el Es-

[30] "Los elementos principales de esta ideología son: los grupos étnicos en China son naturales de un territorio común; a través de la historia, la integración étnica ha sido un factor importante en el desarrollo nacional; de acuerdo con los datos históricos, el actual grupo *Han* es una mezcla de varios grupos étnicos modernos y antiguos, al igual que los grupos minoritarios; por ello, todas las comunidades pueden remitir sus orígenes al Emperador Amarillo, gran padre fundador de China". Véase: Wurlig Borchigud, "The impact of urban ethnic education on modern mongolian ethnicity", en: Harrell, *Op. cit.*, p. 279.

tado implantó una educación bilingüe, en la cual se enseñaba en forma paralela el mandarín y la lengua local.

El resultado de este modelo es paradójico: dirigido a promover la "mezcla étnica" (*minzu ronghe*), creó en la práctica una frontera étnica tangible en las diferentes regiones y provincias con respecto a los *Han*. La educación especial para las minorías étnicas creó así una contradicción entre los objetivos propuestos y los resultados concretos.

La situación creada fue impulsada por otras variables de tipo práctico, tales como el atraso económico y cultural, el proyecto nacional de industrialización bajo el socialismo y la construcción de la nación comunista en China. Todo lo anterior requería de una lengua unificada y unos preceptos históricos comunes que proyectaran los intereses de la nueva clase proletaria.

La manifestación más visible de esta voluntad dominante en el plano de la cultura se reflejaba en los colegios pluriétnicos de las zonas urbanas desde los años que precedieron la Revolución Cultural. Mientras los estudiantes mongoles estaban obligados a aprender el mandarín, los *Han* no tenían que aprender la lengua regional. Esto creaba insatisfacciones y rivalidades entre los jóvenes de ambas comunidades, lo cual contribuyó a polarizar las posiciones con respecto a su sentido de identidad.

Por otra parte, el nacionalismo chino que aprendían en los colegios entraba en contradicción con las historias míticas de los mongoles aprendidas en los hogares. Una manifestación ejemplar de estas diferencias es la de los héroes militares, como lo es Yue Fei, héroe nacional de China que vivió entre 1103 y 1141. Mientras en la escuela su imagen es enaltecida en textos y narraciones, los mongoles adultos identifican este personaje con un antiguo asesino de mongoles.

Yue Fei era un mariscal de la dinastía Song que dirigió sus tropas en contra de una invasión extranjera proveniente del norte. La educación *Han* lo considera un símbolo del patriotismo nacional, pero los mongoles han escuchado a través de generaciones que este personaje humilló y sometió al pueblo mongol, pues muchos de los miembros de los ejércitos del norte eran mongoles. Su victoria está poderosamente asociada con los ritos del festival de otoño, celebrado por los *Han* y no por la comunidad mongol pese a ser una celebración familiar de trascendencia nacional.

Son muchos los escenarios conflictivos encontrados en la historia de las relaciones entre los *Han* y los mongoles que se eri-

gian como obstáculo para dar coherencia a la educación formal y la no formal. El caso más representativo es el de Gengis Khan, gran símbolo del orgullo mongol y responsable para sus descendientes de la expansión del territorio chino. Los mitos y leyendas populares creados alrededor de este personaje tan significativo en la memoria de los mongoles no están reflejados, ni siquiera en la actualidad, en los programas escolares del modelo comunista.

Los grandes personajes y acontecimientos históricos que conferían un contenido a la identidad del pueblo mongol se encontraban de esta manera subordinados al imaginario *Han*, cuyos herederos privilegiaban sus propios referentes significativos en el proceso de transmisión de conocimientos propuesto desde la escolaridad local.

Cuando los primeros egresados de esta generación comenzaron en los años sesenta a buscar proyección profesional, se hicieron evidentes los fenómenos de discriminación. Los estudiantes egresados de colegios mongoles eran considerados de bajo nivel, y la lengua se convirtió en un obstáculo para acceder a las instituciones de enseñanza superior, cuyas asignaturas eran dictadas en chino. Los padres comprendieron que la educación de sus hijos en escuelas donde se enseñaba el mongol como lengua primaria, fenómeno existente sobretodo en las zonas rurales, era una inversión infructuosa. Por ende, la lengua mongol comenzó a rechazarse con más fuerza en la esfera social de Mongolia Interior.

La masiva migración de población *Han* a Mongolia Interior por esta misma época hizo que los mongoles resultaran excluidos de las posiciones sociales privilegiadas a nivel local, tales como los oficios administrativos y los cuadros del Partido. Además, esto hizo que fuera imposible para los mongoles disfrutar de sus derechos como región autónoma, pues estaban sometidos a la voluntad de los habitantes *Han*.

A pesar de tales dificultades, los programas étnicos escolares ayudaron a la juventud mongola de Mongolia Interior a formar sus propias organizaciones que preservaban la identidad étnica. Los estudiantes crearon grupos que establecían rutinas y disciplinas de estudio propias, los cuales terminaron siendo mucho más importantes que la familia como mediador de la identidad local.

Debido a todo lo anterior, no se puede hablar de la adopción exclusiva de una u otra lengua por parte de los mongoles que habitan Mongolia Interior. Por lo general, la política educativa había hecho que los estudiantes mongoles sinoparlantes fueran reacios a aprender el mongol, y no lo consideraban importante

como rasgo de identidad. Aquellos que tenían, en cambio, un mejor conocimiento del mongol, lo asumían como factor de diferenciación con respecto a los grupos *Han*. En la actualidad, el mongol es principalmente un medio simbólico de comunicación para los mongoles urbanos, mientras que se utiliza como el lenguaje cotidiano en las tierras pastoriles.

No obstante, la disminución de los usos públicos de la lengua mongol ha contribuido a la fragilidad del sentimiento comunitario alrededor de unos elementos culturales propios. El uso del mongol se ha restringido a las esferas familiares, pese a las transformaciones políticas recientes plasmadas en la Ley de Autonomía Regional de 1984. Los intentos de las élites locales por promover los modelos educativos mongoles se han visto enfrentados, sobre todo en las ciudades, a la creencia generalizada de que el idioma mongol debe ser reemplazado por el chino cuando los estudiantes alcancen los grados de educación superior. La movilidad social, la promoción política y la fuerza económica e intelectual del mandarín resultan argumentos determinantes para la subordinación lingüística del mongol. Esta tendencia se refuerza con la inserción de China en el mercado internacional a partir de las reformas de 1979. No sólo el chino, sino también el inglés, se han convertido en las lenguas necesarias para acceder a la alta tecnología y al conocimiento práctico del mundo moderno. Esto ha generado un sentimiento de inferioridad entre los mongoles, que ha derivado en un rechazo gradual y progresivo de la propia cultura. La *desidentificación*, más que un proceso de rescate de las propias costumbres y tradiciones, es el elemento característico de las dinámicas de encuentro cultural entre los mongoles, los *Han* y los actuales procesos de globalización.

La fusión ritual: "ortopraxia" y tácticas religiosas de las comunidades rurales en el sur de China

En las comunidades rurales que han conservado aún rasgos de su tradición, se puede observar la manifestación de una identidad china fundada en la "ortopraxia"[31], es decir, menos sobre

[31] James L. Watson, *Popular culture in late imperial China*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990, p. 168.

los dogmas filosóficos que sobre la capacidad de practicar correctamente los múltiples ritos concernientes a los eventos de la vida individual (matrimonios, funerales), o que dan coherencia a las prácticas cotidianas (el arte de comer, por ejemplo)[32].

De acuerdo con esta concepción, la identificación con el ser chino se logra a partir del momento en que el individuo aprende a ejecutar un cierto número de prácticas. La cultura *Han* se considera acogida si, en la percepción de la sociedad local, se siguen ciertas prácticas *Han* correctamente, aun si no se es *Han* por descendencia.

Otro aspecto de la identidad tiene que ver con los lazos de filiación. Por lo general, la población "sinizada" —aquella que ejecuta los ritos *Han* en su cotidianidad— no adopta el confucianismo y los preceptos morales, pero "siniza" a sus ancestros. En este sentido, la cultura y la identidad chinas no son formas de pertenecer a una serie de valores universales, sino una relación que se establece a través de la herencia y los ancestros "comunes"[33].

Existe una distinción entre la "religión institucional" (templos budistas, monjes taoístas) y la "religión difusa" (aquella que es recibida y practicada por el pueblo). El carácter difuso de esta religiosidad permite su adaptación al control del Estado en sus diversas épocas (confuciano, republicano, comunista).

Esta reflexión nos remite a la historia del último imperio en China, cuando era más evidente la relación entre la filosofía confuciana y las tradiciones populares en el contexto religioso y ritual. Allí, la moral de la élite y la religión de los campesinos no podían considerarse como ámbitos distintos o confrontados; existía una interpretación mutua de los contenidos que terminaba por formar un conjunto unificado.

Desde el punto de vista del poder estatal, los dioses locales solicitaban siempre la aprobación de la autoridad imperial. Las élites locales cooperaban con los miembros de la burocracia para homogeneizar los cultos populares y luego reinsertarlos en la población. Lo mismo sucedía con algunas deidades menores, que eran adoptadas, transformadas y reimplantadas por el Estado imperial en las comunidades locales con el estatus de dioses oficiales.

De todos modos, lo que resulta interesante rescatar aquí es que

[32] Thoraval, *Op. cit.*, p. 62.

[33] Sobre el concepto de "filiación metafórica", véase Hylland, *Op. cit.*, p. 68.

la politica estatal con respecto a la religión no consistia en imponer un contenido sino una estructura, y que no eran las ideas y las creencias sino los símbolos el objeto de la imposición por parte del gobierno central. La moral confuciana manifestaba a través de las prácticas; pero detrás de la cortina de humo del confucianismo se hallaba la religión campesina.

Esto sucede debido a que los símbolos de la élite que penetran en el plano local son también reinterpretados por el aparato burocrático local y las comunidades campesinas. Los individuos de todas las jerarquías sociales en China intentan deliberadamente asistir a los templos que más representen sus propios intereses; el panteón de símbolos en cada uno de los lugares de culto se convierte así en un complejo sistema de comunicaciones entre el individuo, el contexto local y el plano "nacional".[34]

Esta conducta frente a lo establecido desde el poder homogeneizador se podría explicar en virtud de su estrecho vínculo con la reflexión sobre las "maneras de hacer" y las "tácticas" realizada por Michel de Certeau. Para este autor, "el uso que los medios 'populares' hacen de las culturas difundidas por las 'élites' productoras de lenguaje"[35] es un procedimiento que reorganiza y transgrede las normas impuestas para adaptarlas a la satisfacción de sus propios objetivos:

> Los conocimientos y las simbólicas impuestas son objeto de manipulaciones por los practicantes que no son los mismos productores. El lenguaje producido por una categoría social dispone del poder de extender sus conquistas en vastas regiones de su área ecológica, [...] pero las trampas de su asimilación son capturadas a su vez por unos actos de resistencia cuyas victorias resultan invisibles para el ocupante.[36]

Lo anterior es ilustrado por un mito de una comunidad costera en el sur de China, el cual cuenta la leyenda de un pescador que pierde a su padre, y la madre se dedica entonces a la empresa de hallar un nuevo cónyuge. Al salir en su búsqueda, lo único con lo que se en-

[34] El culto de T'ien Hou, deidad originaria de las costas de Fukien en el siglo X y extendida por el poder imperial a todo el sur de China (incluido Taiwan), es un ejemplo de las diferentes lecturas que cada grupo o clase social daba a la versión oficial de la diosa: "Para la gente de los botes [pescadores, que constituyen la escala más baja de la jerarquía social], T'ien Hou prometía dominio de los mares y protección de las tormentas; para los terratenientes, simbolizaba el control territorial y la estabilidad social; para las autoridades Qing, la diosa representaba los efectos 'civilizadores' de la cultura oficial". Véase Watson, *Op. cit.*, p. 294.

[35] Michel de Certeau, *L'invention du quotidien*, vol. 1, Paris, Gallimard, 1990, p. 54.

[36] *Ídem.*

cuentra es un marrano, lo cual la persuade del intento.

En la moral confuciana es mal visto el matrimonio de las viudas; la leyenda, por su parte, pertenece a las tradiciones populares de la comunidad. De tal manera se producía la simbiosis entre la religión campesina y los preceptos del imperio. Éste y otros ejemplos extraídos de la cotidianidad rural han hecho que muchos autores se pregunten si el papel del confucianismo como doctrina de Estado frente a las creencias tradicionales de las pequeñas comunidades era simplemente la de reemplazar la religión por la moralidad, dejando intacto su patrimonio cultural.

¿Nos hallamos ante la defensa de una concepción propia del mundo revestida por un sentido confuciano? Los campesinos se encargan de manipular la versión de las élites y al mismo tiempo satisfacer sus intereses. Ante la imposibilidad de hacer una crítica directa al sistema político imperante, las réplicas se efectúan en el plano religioso y ritual, oponiendo el racionalismo de las élites al "utilitarismo" de las comunidades.

Contrario a lo que pueda pensarse, esta lógica no constituía una amenaza a la integración nacional de China. Antes bien, ilustra la compenetración existente entre los modelos culturales del Estado y las minorías en el contexto de las prácticas rituales, y debe ser entendida como la forma en que estas últimas preservan sus creencias durante la transición del Imperio al republicanismo y el comunismo.

El esfuerzo del poder central por unificar las prácticas fue una política observada también durante la Revolución Cultural. Vale la pena preguntarse, entonces, si las "astucias" de las poblaciones rurales se limitaron a la época del poder imperial, o si este comportamiento ha tenido una continuidad en las diversas épocas del Estado chino. La dificultad que tuvieron los antropólogos e historiadores hasta principios de la década del noventa para acercarse a las realidades del terreno o describirlas con fidelidad impide dar una respuesta satisfactoria a este interrogante.

Conclusiones

Es importante reiterar que los fenómenos de asimilación cultural y la disolución de las identidades locales no son exclusivos de regímenes autoritarios, sino que están ligados con el proyecto mismo de "creación nacional" impulsado desde el poder central en los Estados modernos. El presente análisis busca, por tanto, enunciar a partir del ejemplo chino algunas de las principales problemáticas que en diversas latitudes y sistemas políticos se experimentan en la



relación entre el Estado y las minorías.

Como todo proyecto de "nación", los chinos están obligados a resolver la dualidad entre lo único y lo diverso. El concepto de "Estado multinacional unificado" tuvo un precedente significativo en las épocas del Imperio, cuando las élites locales compartían una tradición cultural común, y muchas comunidades campesinas se identificaban sin dificultades con una "cultura china" de más largo alcance. Las aldeas y pequeñas ciudades no tenían inconveniente en retener sus identidades regionales, siempre y cuando continuaran siendo leales a la idea de un conjunto unificado.

La realidad de un "Estado multicultural" ya hacía parte de las dinámicas sociales chinas durante el siglo XIX, cuando la modernidad occidental se preocupaba apenas por construir su modelo político y cultural de Estado-nación. El fracaso de este proyecto induce a la necesidad de reformular las relaciones entre el poder dominante y los grupos minoritarios, si el propósito es garantizar la supervivencia y dignidad de esas comunidades en el seno de la organización estatal.

Esta reflexión se hace aún más importante si consideramos el panorama actual de "revivalismo", "resurgimiento de los nacionalismos" y "fenómenos separatistas" observado en todas partes del mundo. En China,

> El número de personas que se identifican a sí mismos como miembros de las minorías en la República Popular China se ha incrementado, no sólo a causa del crecimiento en números absolutos debido a la tasa de natalidad más alta permitida a las minorías, [...] sino también en respuesta a una variedad de beneficios derivados de la acción afirmativa. Entre ellos están: (1) la permisividad especial con respecto al ritual religioso; (2) la autonomía regional; (3) subsidios económicos extensivos [...]; (4) el respaldo oficial a las celebraciones festivas etnorregionales; (5) políticas de educación preferencial, que incluyen grandes presupuestos, estándares más flexibles de admisión a las universidades y exención de matrículas; y (6) el uso selectivo de las lenguas minoritarias como vehículos de instrucción.[17]

Esta tendencia se acompaña al mismo tiempo de un incremento en la conciencia nacional china entre los pobladores de las zonas urbanas, así como de la importancia que se le ha dado a este tema en la élite política e intelectual del país:

> Un grupo de intelectuales *Han* está reestructurando los mitos

[17] Safran, Op. cit., p. 3.

> de los Emperadores Yan y Huang y el del Dragón para convencer a todas las nacionalidades de sus lazos primordiales con la nación china. Los mitos de descendencia entre las minorías étnicas en China están marcados, sin embargo, por una variedad de progenitores animales —el Lobo para los Mongoles; el Mono para los tibetanos; el Oso para los coreanos, Ewenki y Oroqen; la Serpiente para los aborígenes taiwaneses; el Gato para los Li y el Tigre para los Yi.[38]

El mito de los Emperadores se fortaleció con la llegada del año del Dragón en el 2000, razón que permite pensar en un ajuste de las políticas nacionales para inducir la adherencia de los grupos minoritarios al imaginario propuesto desde el poder central y difundido por los medios oficiales. Este fenómeno de "fortalecimiento identitario" está ligado a los procesos de globalización y al protagonismo cada vez más activo de China en la política regional y mundial.

Como en muchos otros contextos estatales, ya sean éstos democráticos o autoritarios, las relaciones entre el poder central y las minorías no siempre son armónicas, y la gestión de sus desigualdades no se traduce en todos los casos en "astucias" y resistencias pacíficas. En Tibet y Xinjiang se han registrado reacciones conflictivas frente a las políticas que el Estado chino ha adoptado frente a los grupos minoritarios, debido a la intención que algunos sectores de la población han manifestado en cuanto al logro de su autonomía política y territorial.

Debido a que las fronteras culturales son más marcadas y políticamente más sensibles en Tibet y Xinjiang, las políticas blandas de las últimas dos décadas con respecto a estas regiones autónomas han hecho que se fomente poco el aprendizaje del chino por encima de las lenguas regionales. El Estado chino ha optado por garantizar la continuidad y difusión de los rasgos culturales que definen la identidad del grupo, sin permitir que esto se convierta en una amenaza para la soberanía y la integridad territorial.

En otros puntos de la extensa geografía china, las pequeñas comunidades han sufrido también los efectos de la apertura a la economía mundial. Como los mongoles, muchas otras poblaciones en los lugares más recónditos del país han sufrido los efectos de la modernización y el capitalismo no sólo en su patrimonio lingüístico, sino en sus mitos, costumbres y estructuras de parentesco[39]. El exotismo se ha convertido en un

[39] Naran Bilik, "Language education, intellectuals and symbolic representation: being an urban mongolian in a new configuration of social evolution", en: *Nationalism and Ethnic Politics*, Vol. 4, N° 1-2, p. 61.

atractivo producto turístico, el conocimiento de las grandes urbes trastoca los referentes del pensamiento tradicional, la lógica del bienestar y los atractivos del consumo agrietan los lazos sociales, todo lo cual hace prever la reconstitución de la etnicidad en función de nuevos escenarios de encuentro con el Otro.

Bibliografía

Benveniste, Emile, "Signo, lenguaje, comunicación", en: Jesús Martín-Barbero y Armando Silva, *Proyectar la comunicación*, Bogotá, Tercer Mundo Editores, 1997, pp. 209-228.

Bilik, Naran, "Language education, intellectuals and symbolic representation: being an urban mongolian in a new configuration of social evolution", en: *Nationalism and Ethnic Politics*, Vol. 4, N° 1-2, pp. 47-67.

Bobin, Frédéric, "Le 'royaume des femmes' Nas en péril", en: *Le Monde- sélection hebdomadaire*, 18 de octubre de 1999, p. 8.

Borchigud, Wurlig, "The impact of urban ethnic education on modern mongolian ethnicity", en: Stevan Harrell (ed.), *Cultural encounters on China's ethnic frontiers*, Washington, University of Washington Press, 1995, pp. 278-300.

Cartier, Michel, "Les territoires des "minorités"", en: *Chine, peuples et civilisation*, Paris, La Découverte, 1997, pp. 51-54.

De Certeau, Michel, *L'invention du quotidien*, vol. 1, Paris, Gallimard, 1990.

Dikötter, Frank, *The discourse of race in modern China*, Stanford, Stanford University Press, 1992.

Harrell, Stevan, "The history of the history of the Yi", en: Stevan Harrell, (ed.), *Cultural encounters on China's ethnic frontiers*, Washington, University of Washington Press, 1995, pp. 63-91.

Hoddie, Matthew, "Ethnic Identity Change in the People's Republic of China: An Explanation Using Data from the 1982 and 1990 Census Enumerations", en: *Nationalism and Ethnic Politics*, Vol. 4, N° 1-2, pp. 119-141.

Hylland, Thomas, *Ethnicity and nationalism*, London, Pluto Press, 1993.

Safran, William, "Nation, Ethnie, Region and Religion as Markers of Identity", en: *Nationalism and Ethnic Politics*, Vol. 4, N° 1-2, pp. 1-7.

Smith, Anthony, *La identidad nacional*, Barcelona, Trama Editorial, 1997.

Thoraval, Joël, "L'identité chinoise", en: *Chine, peuples et civilisation*, Paris, La Découverte, 1997, pp. 60-73.

Wellens, Koen, "What's in a name? The Premi in Southwest China and the consequences of definig ethnic identity", en: *Nations and Nationalism*, Vol. 4, N° 1, 1998, pp. 17-34.

[11] Una bella narración que aborda esta tendencia se encuentra en Frédéric Bobin, "Le 'royaume des femmes' Nas en péril", en: *Le Monde- sélection hebdomadaire*, 18 de octubre de 1999, p. 8.